

【研究ノート】

儒教文化の概念規定

—— 社会学からの試み ——

君 塚 大 学

I. はじめに

1980年代、西欧ではポスト・モダニズムが人口に膾炙し、中東ではイスラム復興が鼓吹され、アジアでは儒教ルネッサンスが謳歌された。西洋の近代合理主義は、規律管理型社会の人間疎外や自然支配による環境破壊、そして文明化に名をかりた植民地収奪という陰の歴史、こうした負の価値をあばきたてられ自らの行き詰まりを自覚せざるをえなかった。これにたいし中東を中心としたムスリム世界では、イラン革命に象徴されるように、西洋文化を拒絶しイスラムの伝統的原理に回帰しようとする運動が多くの人々の支持を得、なかには凄烈なゲリラ闘争を展開するほどだった。さらにアジアは中国をふくめたN I E Sの経済力急成長を後ろ楯に、後進的劣等感を払拭するだけでなく、そうした経済発展をもたらした文化的要因として伝統的儒教道徳に光をあて、称揚するほどの自信をみせた。

西欧－中東－アジアのこうした文化的ヘゲモニーの構図は、一方における冷戦終結後のイデオロギー的空白状態と他方における経済的グローバリゼーションによる制度的文化的摩擦の多発といった90年代には、ヨリいっそう峻厳な姿をあらわしている。たしかに、昨年（1997年）にはイランで欧米との対話を模索し開放政策をかかげるハタミ政権が誕生して、イスラム原理主義運動退潮の兆しがあるかに見え、また、アジアの昨年来の経済危機による儒教資本主義論の消沈も感じられる。けれども、イランの新政権が欧米との対話路線をとっても、それはイスラムの法や原則を棄て、西洋文化に同調することを意味しておらず、むしろ激烈な武闘という単純な形態からヨリ平和的だがしかし老練な制度的闘争への「聖戦論」の成熟と見るべきであろう。また、アジアにしても、経済危機は儒教的家族主義と自由で公正な競争を原理とする資本主

義との不適合を現すものだとの見解がある一方で、むしろアジアの危機はヘッジ・ファンド等の金融資本の身勝手な跳梁の犠牲であり、問題の本質は自由の名のもとにおこなわれる資本主義経済の反倫理性にあるとし、西洋型経済文化の不道徳を非難する声が強まっているのである。こうした状況を見れば、やはり、西欧－中東－アジアの文化的ヘゲモニーの競合する構図が、90年代の新世界「無」秩序のなかに貫かれていると言えよう。

21世紀の新しい世紀を迎えようとしている人類社会にとって、この種の文化的・文明的コンフリクトをどう処理するかが緊要な問題であるということは、「文明の衝突」を警告するS. ハンチントン [1993, 1996] ならずとも、多くの人が感じていることである。

この研究ノートでは、そうした文化的ヘゲモニーの担い手としての東アジア、それも、その強い力を支えているかにみえる文化的基盤としての儒教的伝統に注目したい。東アジアでも近代化がとうとう進んで行くなかで、その底流には執拗に持続する儒教的伝統があるのか、そして今後ますます活性化し、文化権力を作用させるのか、関心がもたれるところである。しかし、このノートではその関心に応えるのではなく、それに応える前に必要な作業、すなわち、そもそも儒教的文化とは何か、そしてその存在性を計測するためにはどんなスケールを作ることができるかといった問題を見てみたい。管見のかぎりでは、儒教文化をどう概念規定するかは歴史学や政治哲学などで汗牛充棟だが、社会学ではM. ウェーバーの宗教社会学 [1971] での扱い以外にほとんどなく、まして計量社会的関心にもとづく儒教文化の概念規定とそのスケール構成の試みは皆無にちかいように見える。この意味で、この試行的作業は、先の関心に応えるための前提的作業として必要であるだけでなく、社会学への貢献をめざすものである。

II 儒教文化とは——諸論における規定——

儒教という用語で何を意味するか、先にも触れたように思想史をふくむ歴史学や政治哲学などでは多くの規定があるが、それらには大小の差異があつて、多様に存在している [溝口1989, 1990, 1991, 1995, 渡辺1990, 子安1993, 1998]。そもそも中国では儒教ではなく儒学という語が使われるという事実からすれば、儒教という言い方が普通になっている¹⁾ 日本で、今後も何の限定もなく儒教という語を使い続けてよ

1) 子安 [1998] によると、儒教という呼称は江戸後期からとのことである。

いのか問題となる。

中国の儒学という言葉には宗教性がほとんど含意されておらず、ひとつの思想的哲学体系が意味されているのにたいし、儒教には宗教性が色濃くついている。とくに、日本ではつい50数年前の戦争期まで、天皇制の国家神道のイデオロギー構成に儒教が動員利用されたことが、その宗教性を決定的に濃くした [子安1998]。こうした日本儒教の変質を十分に弁えているのか不分明だが、近年になって、儒教を明快に宗教と規定し、というより祖先崇拜的宗教に儒教を還元する言説 [加地1991, 1994] がさまよいだしている。これは、その祖先崇拜が東アジアに固有なものとして、しかも連続と続いているとし、儒教を「沈黙の宗教」として東アジア社会の底層に実体化し、特殊化する²⁾。こうした祖先崇拜、ひいては魂魄的生命論の定在性は経験的な検証に委ねられるべきであることはいうまでもない。ここで確認しておきたいのは、筆者は儒教という用語で、この種の祖先崇拜信仰を含意するのではなく、まして神道と癒着したかつての儒教でもなく、むしろ儒学を意味したいということである。つまり、孔孟程朱学的哲学思想の道統をもつ世界観であり、社会観・人間観・自然観である。

では、このような意味での儒教は、現代という時代を分析する社会学に見合った形で、どう具体的に再規定できるか。これは、どんな社会学的問題関心なのかに依る。筆者の関心は、グローバルな状況における文化的それゆえにまた政治的なコンフリクトの有力な担い手となる東アジア、ここにおける行動規範と価値意識にある。この種の関心はしかし、筆者ひとりのものではない。むしろ80年代からの儒教ルネッサンス論から継続し、また冷戦終結後の世界秩序論にも貫かれ、さらにはポスト・モダニズム論の一角にも見られるものである。以下、それぞれの問題コンテキストにおいて儒教がどのように規定されているか概観し、本稿の課題に役立てよう。

1 ルネッサンスの儒教文化

儒教ルネッサンスという符丁がはやりだしたのは、いわゆる4小龍（香港、台湾、韓国、シンガポール）が経済的成功をおさめ、中国も改革開放政策で急成長をとげつつあった80年代後半からである。『儒教ルネッサンス』を著したR. リトルとW. リードは、邦訳版のはしがきに、その基本関心をこう記している [1989]。「日本の成功とそれにつづくアジア諸国の成功によって、国際社会全体に大きな変革が訪れることになる。各種の制度、時代の価値観、力関係など、すべてが変化をとげるはずである。

2) この文化本質主義の危うさについては、子安 [1998] を参照。

なかでも重要なのは、主流文化がいわゆる『西欧キリスト教』から離れて『東方儒教』（そう呼ぶのが最もふさわしいだろう）を志向するようになるかもしれないという事実である。」こうした予感、リトルたちのみならず西洋人の多くではないにして鋭敏な人々に共有されていたと思われる。彼らにとってたしかに、東アジア儒教圏の経済飛躍はミラクルであったし、そうした経済発展を可能とする文化的要因に驚異のまなこを注ぐのも、いわば当然だった。くわえて、彼らの間ではすでに、西洋近代を根柢的に問題化するM. フーコーの仕事がひろく討議され、より具体的には西洋の錚々たる知識人のオリエントにたいする偏見と蔑視を完膚なきまでに抉りだしたE. サイドの『オリエンタリズム』[1986] が読まれていた。サイドのこの仕事は、小アジア・中東をオリエントと規定した作品であるが、その論理は非西洋ぜんたいに通用するものであり、西洋エスノセントリズムの傲慢と陥穽を自覚させた。こうした知的状況と、東アジアの急成長という現実があいまって儒教ルネッサンスという言葉がでてきたのである。

こうした動きに呼応するアジアの論者がいるのも、また当然だ。日本でも各種の雑誌の特集論文やシンポジウムの記録などにあらわれている³⁾。中国でも、たとえば若い研究者を中心に「新国学」や「原道」といった呼び方で儒学を再評価しようとする動きがでてきている[緒方1997, 雷頤その他1997]。これは、西欧の論潮への呼応ではなく、むしろ、改革開放後の過剰な経済指向がもたらした社会的混乱や「精神汚染」というみずからの現実を捉え返すための思想的営為だが、そこでやはり、儒学的道統が主要な観念枠組みになっていることが、興味深いのである⁴⁾。

この節では、このような儒教ルネッサンス論的な文脈にみられる儒教概念について、いくつかの見解を見てみたい。

まず、先にもあげたリトルたちの『儒教ルネッサンス』を見ると、「儒教社会の特徴」として次の10項目が挙げられている[90-2]。

- (1)権利よりも義務の重視。自利ではなく、孝や忠が最重要な徳目となっていること。
- (2)法治ではなく徳治を統治原理とする。いわゆる聖人支配のことである。

3) 『思想』1990年6月号の特集「儒教とアジア社会」、『季刊 日本思想史』41号1993年の特集「東アジアの儒教と近代」、そして溝口雄三、中島嶺雄編著『儒教ルネッサンスを考える』1991年(大修館書店)などを参照。

4) A. Chan によると儒教が歴史的に国家権力の正当化機能を果たしてきた、そしてまた現在も、権力正当化のために儒教が動員されているという[1996]。こうした批判に、我々も注意しなければならない。これは、先にふれた子安[1993, 1998]の論点と通底する問題であり、儒教が政治哲学を本体とするならば、その現実の政治的機能がどうだったか問題にされるのは、宿命であろう。

- (3)教育の重視。これは文人君子論や科举制度にみられた武よりも文の尊重である。
- (4)長期的な視野。行為や計画を短期的でなく長期的効果で評価するということ。
- (5)物的に豊かな社会よりも道徳的に高尚な社会を選好。社会および政治の目標として、善や道徳の実現がかかげられるということである。
- (6)均衡のとれた判断を指向。いわゆる中庸のことであろう。
- (7)世界を二極の補完関係で捉える。これは陰陽論にほかならない。
- (8)理論的科学よりも実践的技術に指向。科学上の理論的發展をめざすよりも生活上の便利を工夫する技術に関心をもたれるということである。
- (9)制度の実用的運用。いわゆる、ルールの弾力的運用ということ。
- (10)「精神汚染」に敏感。西欧的個人主義が個人の道徳をそこない、ひいては社会の秩序をゆるがすものとして危険視されることである。

これらが挙げられているが、これで過不足ないかの検討は脇におき、他の規定との比較の一例として設定しておこう。

つぎに、日本の論者の見解を見ておこう。中国研究者として数々の鋭い問題提起をしてきた溝口雄三は、当然にも、儒教ルネッサンス論に雷同するわけではない。しかし、これを機に東アジアにおける儒教の比較社会史的観点からの研究が進むことを期待している [1991, 1995]。彼の、おもに中国を念頭においた儒教の規定は、1989年には「八つの局面」として整理され、1990年には「10のアスペクト」に分けられ、1991年には「五つの側面」にまとめられるというように、時期による変化があるが、本質的な差異はない。このノートではより詳細に規定されている「10のアスペクト」を見ておこう。

(1)礼制・礼観念。これには郊祀のような国家レベルのものから、冠婚葬祭などの家族ないし個人レベルの儀礼・儀法までである。

(2)哲学思想。とくに宋学以降では、自然と政治社会と人間とを一つの法則性＝理気で捉えようとする哲学がある。

(3)治世理念。これは、①道徳の実現を最高目的とする道徳至上主義、②道徳を基準とした華夷観、③道徳的理想を古代に想定する復古史観、④道徳の実現を天命とする易姓革命観、⑤これにもとづく公天下民本主義、からなる。

(4)政治・経済思想。これには、①仁、公天下、民本などの為政者層の徳目、②忠、義、均、平などの秩序イデオロギー、③井田、学校、封建などの理想的制度論、④経世済民の政策論がある。

(5)為政者の責任理念。これは政治指導者に厳しい責任意識が要求されるということ。

(6)教育・修養論。宋代後、民衆レベルに学問・教育が広められ、かつ重要視された。

(7)民間倫理。これには、①為政者から秩序のために注入された教化の倫理、②民衆の自らの生活のために必要とされた下からの生活倫理および職業倫理があるとされる。

(8)共同体倫理。これにはいろいろあるが、儒教倫理がつよく作用しているのは①郷約、村規、保甲約などの地縁倫理、②宗規、族約などの血縁倫理である。

(9)父子倫理、君臣倫理。これは孝悌、忠などの恭順倫理にほかならない。

(10)個人倫理。これには、①修身倫理としての私徳、②対人関係、対社会関係上の倫理としての公徳がある。

この「10のアスペクト」から儒教の相貌がおおよそつかめるが、社会学的な調査のためのスケール構成にこれらをどのように利用できるか、工夫する必要がある。

2 世界秩序論における儒教文化

世界秩序論には多種のものがある。しかし、もっとも鮮明な立場からもっとも深く問題を抉りだしているのは、『文明の衝突』のS. ハンチントンであろう。彼を文化本質主義者とか人種主義者ないし民族主義者とみなして批判するものも、たしかに、多い[五百旗頭真1993、山内昌之1995、Hartmann; 1995]。けれども、筆者は、ハンチントンの立論に少なくとも一旦は、耳を澄ますべきだと思う。しかも、彼の理論構図のなかで重要な一角を占めるのが、ほかならぬ儒教文明圏なのである。

ハンチントンによると、今世紀は、冷戦の終結に象徴されるように、東西のイデオロギー対立の終焉によって、終わる。イデオロギー対立に代わって、世界を悩ますようになってきたのが、文化や文明の違いによる紛争・衝突であり、これらはすでに各地で多発するエスニスティ紛争として現れている。こうした紛争で問題となるのは経済的な富や軍事的な安全だけでなく、むしろ、文化的選好の差異に敏感になることである。つまり「われわれは誰なのか」といった文化的、文明的アイデンティティがするどく重要な問題となっており、「こうした新しい世界では、ローカルな政治はエスニスティの政治となり、グローバルな政治は文明の政治となる」[1996: 28]とされる。「文明の政治」とは、文明間でのヘゲモニー争いに他ならない。この争いの担い手になるのが7ないし8の文明であるが、わけでも、西洋、イスラム、中華が主要だといわれる。日本は、中華＝儒教圏ではなく、独自の文明としてあるが、強者の力に便乗するのが上手だから、中国が強国になれば、これに追従するだろうとされる。

[236-7] 筆者は、日本がゆくゆく中国の傘下にはいるだろうとは思⁵⁾が、文明の独自性がどれほどあるか疑う。たしかに、東アジアの内部からみれば日本のみなら

ず、韓国・朝鮮も台湾も中国もベトナムもそれぞれ種差性をもつが、グローバルな文明的観点からすればその種差はあまり大きくなく、これらの地域は中華文明圏＝儒教文化圏をなしていると筆者は考える。儒教文化圏という概念の有効性は、こうした分析枠の如何によると思う。この点、ハンチントンと認識のずれがあることを弁えた上で、中華文明としての儒教文化を彼がどう特徴づけているか見ておきたい。

アジアでは経済の成長に支えられて、自らの伝統的文化への自信の回復が見られる、と彼は言う。とくに中国は、80年代に全面的西洋化の熱波があったが、天安門事件後「指導層はそれに代わって新しい体用論を採るようになった。すなわち、一方での資本主義と世界経済への関わり、他方での政治的権威主義と伝統的中国文化への回帰である。」[105] この伝統文化とは主に、儒教文化である。これの特徴点としてハンチントンは次を挙げている。

- (1)勤勉を勧め儉約を宗とする勤儉力行
- (2)礼儀正しく謹厳を尊ぶ規律遵守
- (3)家族・宗族の結束を大事にする家族主義
- (4)上位の者への恭順に裏打ちされた権威やヒエラルヒーへの拝跪
- (5)滅私奉公のような個人的権利や利益の後回し
- (6)対立回避・和の尊重
- (7)相手の体面・誇りを損なわないような面子への配慮
- (8)個人よりも社会の、社会よりも国家の優先 [107－9，225]

彼は、儒教研究者でも中国学の専門家でもないので、儒教文化の体系的な概念整理を示しているわけではない。近現代の中国像に影響されてか、伝統的儒教の、たとえば物質的富よりも精神的高尚に志向する文人主義や人格形成としての道德教育などにほとんど触れておらず、また世界政治論という特殊な観点からのせい、政治的側面にかかわる権威主義（民主主義の軽視）、集団主義（個人主義の軽視）、国家主義（市民社会の軽視）を強調している。しかし、先に記した溝口の規定と比べてみても、致命的な偏差とはなっていないと思われる。

5) The Economist 誌に載った仮想名の書き手による、奇妙な題名 “Looking Back From 2992 ; A World History, Chapter13 : The disastrous 21st century” の論文が興味深い (12, 26, 1992 -1, 8, 1993)。

3 ポスト・モダニズムの儒教文化

西欧では、いわゆる近代性のアポリアの自覚とそこからの脱出の模索としてポスト・モダニズムの思潮があるが、この一部に非西洋社会の伝統への再評価が見られるとして、その有望な可能性を儒教にさぐる論者のひとりに、R.L.M.Leeがいる。彼の見解の特徴は、西欧のポスト・モダニズムで否定的に扱われる「道具的理性」を東アジアでは否定する必要はなく、これと儒教文化とを結合させた「新オリエンタリズム」が「近代性の再編のための新しいパラダイム」[1997:270]となると見ることにある。他と違って彼が種差的に力説するのは、儒教が、第一には現状を変革する潜勢力をもっていること、第二には「民主主義」の意味を西洋的なものからアジア的・儒教的なものへ再構成できる論理をもっている、ということである。

第一の点は、ウェーバーが資本主義の発展にとって阻害的な働きをしたと見た儒教は、しかしながら、宋以降の新儒教では聖賢なる理想の追求と問題の多い現実とのあいだの矛盾がめざとく看取され、それをのりこえようとする現状変革の動機づけがあったし、そうした聖性の追求のゆえに経済的繁栄が忌避されることなく、むしろ大同的な豊かさは肯定され、しかもこの追求のために宗教的観念ではなく世俗合理的な知の体系が使われたということである⁶⁾。第二の点は、ヒエラルヒー的統治秩序をおもんじる儒教ではあるが、他方では易姓革命論を有することにかかわる。すなわち、天命にそむき善政から逸脱した腐敗政権は革命されるという観念は「メタ次元の政治的平等性」[268]を含意している。つまり儒教はメタ次元で民主主義的なのだとされるのである。たしかに経世済民の手法としてヒエラルヒー的体制をとることがあっても、しかし、これは不変ではなく、悪政に陥れば、天命の名において人民によって革命されることになる。こうして、見かけ上のヒエラルヒーは非民主主義にみえるが、根底には民主主義がある、民本主義がある、とされる。そして「儒教民主主義」(Confucian democracy [268])とも命名される⁷⁾。

6) 筆者はLeeに賛成しない。新儒教がそうであっても、それだけでは資本主義の発生や発達につながるものではない。余英時[1991]も新儒教とくに民衆に浸透した陽明学が中国における資本主義発生の芽を育んだというが、筆者はむしろウェーバー[1971]と基本的な考えを同じくするR.Collinsの見解[1997]に近い。彼は、新仏教が新儒教によって徹底的に駆逐された中国では資本主義が発生せず、新儒教がほとんど強くなく新仏教が定着し、大きな教団を構えることができた日本で、その教団経営の展開の結果として既に戦国後期には資本主義的経済の土台が出来ていたと考えている。

7) この点についても筆者はLeeに賛成しない。民本主義－ヒエラルヒー制度－易姓革命の接合態と民本主義－「民主的」制度－永久革命の接合態とを比べて、後者の方がずっと知恵深いと思うからだ。「権力は腐敗する、絶対的な権力は絶対的に腐敗する」(アクトン卿)し、ヒエラルヒー制度の方がより確実に腐敗しやすいからである。

儒教のこうした特質のゆえに、東アジアは儒教的伝統を保持しつつ、資本主義がグローバル化してヨリ一層「道具的理性」を求められる状況に能動的に適合できるし、これが「新オリエンタリズム」として近代性の再編であるポスト・モダニズムの有力な一範型となる、と Lee は主張するわけである。これは、いわゆる中体西用論のグローバル時代版であり、ポスト・モダニズムの中華版であるが、上でふれた儒教の特質をもふくめて、Lee がしめす儒教文化の諸側面を確認しておこう。彼が断片的に挙げているのは、つぎのようなものである（括弧内は筆者の蛇足的説明）。

- (1)忠誠（いわゆる忠や孝をもっとも大事な徳目とすること）
- (2)儉約（奢侈・贅沢を求めないこと）
- (3)権威の尊敬（君臣、父子以外でも師弟、老若、男女の間での序や別などの重視）
- (4)家族の結合（家族ないし宗族の血縁的結合の尊重）
- (5)調和（中庸のように対抗的要素の均衡状態を適正とする見方）
- (6)道徳（人格形成として、また秩序の源としての道徳教育の中心的位置づけ）
- (7)理想追求（人間および社会における聖賢性の実現を目標とすること）
- (8)合理的認識（呪術宗教的な彼岸指向の世界認識ではなく脱呪術的現世指向の認識）
- (9)愛他主義（利己主義ではなく仁や義のような他者への配慮）
- (10)相互主義（大同や均のような自他の利益の均衡を重視すること）
- (11)集団主義（自己主張よりも所属集団の利益優先）
- (12)民本主義（政治は支配者ではなく人々の物的・精神的な生活のためのもの）
- (13)易姓革命論（腐敗した政治には天命が改まって変革が起こるという観念）

この羅列は、先の溝口の整理とくらべれば体系性に欠けるのは一目瞭然だが、重要な側面はつかまれているといえる。

つぎにもう一つ、同じポスト・モダニズムの中でやはり脱オリエンタリズムへの手掛かりとして、儒教に注目する H.Y.Jung [1993] を一瞥しておきたい。彼の議論の特徴は、表意文字である漢字が織り上げる文化の精髓として儒教（を中心として道教や禅仏教をふくむ中華文化）をとらえようとするところである。彼によれば、表意文字の文化は、表音文字の文化とはちがって、「現世的、実用的、具体的、帰納的、特殊状況的な」[216] 心性を現している。これは、デカルト的論理中心主義（logocentrism）とは反対の性格をもつ対話主義（dialogism）でもある。この対話主義の文化では、真理は「発話（者）間の出来事」（dialogical event）として構成される。言い換えれば、真理は相互性（reciprocity）の産物である。ところが、相互性こそ儒教

の礎石である、と Jung は言う。

儒教では、彼によると、人間は個我でも集合我でもなく、家族的関係の相互性の効果としての「家族我」(familial self) と見做される。これを基体にして他の社会関係が成り、相互性の聖化されたものが慈愛である。仁、義、礼、智、信はすべて相互性・慈愛にかかわる徳目であり、ここには常に「他律性」(heteronomy) があるとされる。また、「知行合一」が強調されると彼が見ている儒教では、清廉潔白、誠実、信用といった倫理的「行い」が求められ、各人は競って「自己修養」にはげみ、たがいに切磋琢磨する。

このように Jung は、儒教が対話主義的な相互関係性を基盤とし、すべての社会関係ひいては政治的关系を「他律性」につらぬかれた倫理的空間として構想していたとし、西洋近代の論理中心的で実体主義的な思考様式——これゆえに「オリエンタリズム」を産出した——をのりこえる思想的可能性を儒教に見いだしているのである⁸⁾。

III 儒教文化の社会学的規定試論

前節は、三つの議論コンテキストにおける儒教文化の諸側面ないし特質を羅列しただけであった。本来ならば、それらを比較検討すべきであるが、能力と紙数が足りないで、これを割愛し、本節では社会学的規定に跳びこみたい。

儒教文化の諸側面は、前節で見たように、広く社会諸領域にわたっているので、ここでは社会学の常套手段をつかって、それらの概念的整理をしよう。すなわち、経済、政治、統合・連帯、生活世界の4領域に社会を区分けする方便をつかうのである。

1 経済の儒教文化

(1)物的富の肯定。まず、儒教文化は経済的富裕化を奨励するのか、それとも抑止するのか。かつての儒教は、質素儉約をすすめ、豊かさより道徳の高貴を求めた。これは、上で列記した諸論者の規定からも分かる。また商業をさげすむ文人官僚もいた。しかし、道仏と比べると、むしろ容認した方であろう。たしかに酒池肉林は認めないにしても、頽廃しないかぎりでの富裕は認められるし、「衣食足りて礼節を知る」とも言われたのである。近年の儒教ルネッサンス論や儒教資本主義論では、儒教の物的豊かさ指向は当然のこととされているように見える。

(2)経済・職業倫理としての信用と勤勉。中国では清のころから科挙受験から方向転

8) Jung の考察に筆者は必ずしも賛成しない。彼の儒教理解は我田引水で、「逆オリエンタリズム」的な文化本質主義に傾いていると思えるからだ。

換した儒学徒、主には陽明学徒が商業で成功をおさめる例が多くなり、そこには信や礼や仁といった儒教の倫理が商業の精神を唱導していたといわれる〔余英時〕。日本では、真宗系の仏教とともに石田心学（これは儒教に還元できないだろうが）が信用や勤勉を説いて、一定の影響があったとされる〔ベラー〕。これらの点は、研究者によって見解が分かれるところであるが、儒教は少なくともこれらの徳目を否定はしなかったと思える。

(3)富の配分原理としての大同主義。この思想は中国儒教に連綿と貫きとおされてきた。それだけでなく解放以降の共産党体制にも底在し、「儒教社会主義」とさえ言えると主張する論者もある〔溝口1989, 1991〕。開放後は、「大釜の飯を食ろう」と揶揄され「先富論」も出てきて、この点での儒教は消去された観がある。

2 政治の儒教文化

(1)道徳・善の実現という政治目的。政治思想としての儒教であれば、これが根本テーゼ。儒教的道徳（仁義礼智信、忠孝別序信）の達成を政治目的とする政教一致のタイプである。たんに民衆生活の外的秩序の維持＝安民ではなく、民衆の内面の領導が政治の機能とされる。この観念は、国家の教育統制や言論検閲を正当化する論理を生みやすい。

(2)聖人支配という統治形態。仁義礼智信に長けた聖人君子が為政者となるべきという観念。プラトンの哲人支配に比肩できるし、現代風にはエリート支配といえる。為政者に厳しく道徳性と責任意識が要求されることは言うまでもない。

(3)公天下民本主義という政策原理。これは、政策が支配者の私的利益ではなく、公共の利益をめざすこと、民衆の利益を第一とすることである。

(4)権威ヒエラルヒー制という行政管理原則。道徳的高貴の位階としての権威ヒエラルヒーに準じて権力行使がなされ、縦の指揮命令秩序が保たれるということである。

(5)天命＝革命という正当性根拠。道徳的に墮落した政治は改める、という天命がおりるとの観念。革命を正当化する論理を構成する。

3 統合・連帯の儒教文化

(1)人倫の基本としての孝。父子関係における孝、つまり父にたいする尊敬・恭順と子にたいする慈愛の情理が、すべての縦型人間関係の基本モデルをなす。忠、別、序などは孝の応用形態。祖先崇拜信仰も孝の世代的延長と考えられる。

(2)家族共同体の血縁倫理。宗族にみられるように血縁ネットワークの成員は相互扶

助、祖先祭祀等の責務を負い、強い結合力をしめす。

(3)地域共同体の地縁倫理。地域の地縁関係だけでなく、海外に分散した同郷者たちが相互扶助の強固なネットワークをつくる例が多くある。

(4)対人関係の宥和。仁や義のような他者への配慮を大切にし、対立を避け宥和を重んじる。相手の「面子」を大事にするというのも、宥和尊重の一形態であろう。このため、責任の帰属があいまいにされやすい。

(5)帰属集団優先。いわゆる集団主義。

(6)道徳の形象化としての礼制。礼儀作法をどれほど完璧にできるかどうか、人格の道徳性の貴賤をあらわすとされる。

4 生活世界の儒教文化

(1)道徳教育・修身の最重要視。道徳的理想の実現という政治目的に対応して、礼制とその含意のマスターを中心とした道徳教育が日常生活の目標となる。格物知至誠意正心修身齐家治国平天下の成句に見られるように、学問が肝心なのである。

(2)文人主義。隋唐の詩歌等の芸術中心から宋後の儒学中心への変化はあれ、武よりも文が尊重されたことには変わりなかった。科挙制度の反映でもある。

(3)合理的認識。自然界、人間界の現象を統一的な法則で説明しようとし、呪術的神秘主義的な理解を斥ける。とくに宋学以降、この傾向が強まったとされる。

(4)二項調和的解釈。陰陽の理解や中庸的判断にみられるように、対抗的要素の相互補完的均衡を適正状態とみなす傾向のことである。

(5)通過儀礼・年中祭祀の観念。冠婚葬祭や積奠、春節、中秋などへの意味の賦与。

以上のような儒教文化の社会学的規定がどれほど妥当か、先行の儒教研究の成果をもっとよく勉強したうえで検討する必要があることは言うまでもない。また、アンケート調査をする場合の仮説の構成にとってうまく使えるかという方向からの検討も必要である。しかし、このノートでは、この作業に踏み込めなかった。これからの課題としたい。

〔参考文献〕

- ベラー, R. N. 1966『日本近代化と宗教倫理』堀一郎、池田昭訳(未来社)
 Chan, A. 1996 "Confucianism and Development in East Asia", *Journal of Contemporary Asia*, 26-1
 Collins, R. 1997 "An Asian Route to Capitalism", *American Sociological Review*, 68

- Hartmann, H. 1995 “Clash of Cultures, When and Where?”, *International Sociology*, 10-2
- ハンチントン, S. 1993 「文明の衝突」『中央公論』8月号
- Huntington, S. 1996 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster.
- 五百旗頭真1993 「新世界無秩序論をこえて」『アステイオン』1994年冬季号
- Jung, H. Y. 1993 “Confucianism as political philosophy: A postmodern perspective”, *Human Studies* 16
- 加地伸行1991 「儒教の宗教性と生命論と」 溝口雄三、中島嶺雄編著『儒教ルネッサンスを考える』(大修館書店) 所収
- 1994 『沈黙の宗教』(筑摩書房)
- 子安宣邦1993 「儒教にとっての近代」『季刊 日本思想史』41号
- 1998 「儒教文化の多元性」『思想』1月号
- Lee, R. M. 1997 “The Limits and Renewal of Modernity”, *International Sociology*, 12-3
- 雷頤その他, 1997 「中国文化の新しい波」『中国21』創刊号
- リトル, R. & W. リード1989 『儒教ルネッサンス』(サイマル出版会)
- 溝口雄三1989 「〈儒教ルネッサンス〉に際して」『方法としての中国』(東京大学出版会) 所収
- 1990 「中国儒教の10のアспект」『思想』6月号
- 1991 「儒教ルネッサンスを考える」 溝口雄三、中島嶺雄編著『儒教ルネッサンスを考える』(大修館書店) 所収
- 1995 「中国近世の思想世界」 溝口雄三、伊東貴之、村田雄二郎『中国という視座』(平凡社) 所収
- 緒方康1997 「新国学の批判」『中国21』創刊準備号
- サイド1986 『オリエンタリズム』今沢紀子訳(平凡社)
- 渡辺治1990 「儒学史の異同の一解釈」『思想』6月号
- ウェーバー, W. 1971 『儒教と道教』木全徳雄訳(創文社)
- 山内昌之1995 「『文明の衝突』と日米関係をめぐって」 蓮實重彦、山内昌之編著『文明の衝突か、共存か』(東京大学出版会) 所収
- 余英時1991 『中国近世の宗教倫理と商人精神』森紀子訳(平凡社)